

MEMBANGUN PARADIGMA KRITIS TEKSTUALIS MENUJU HISTORIS SOSIALIS DALAM ISLAM

Agus Toni

Sekolah Tinggi Agama Islam Nahdlatul Ulama (STAINU) Madiun

Email: agustoni03@gmail.com

Abstrak: Islam sebagai agama yang universal memiliki nilai elastisitas dalam memahami konteks yang selalu berkembang. Nilai tersebut merupakan wujud kaidah *al-Islam sholih li kulli zaman wa makan*. Interpretasi yang berseberangan antar ulama' terhadap suatu ayat menjadi bagian kanzah pengetahuan yang harus diapresiasi. Hadirnya hukum-hukum yang termaktub dalm teks sebagai konsekuensi historis peradaban dan tradisi yang hadir dan berkembang. Oleh karena itu pemahaman paradigma dalam interpretasi dengan mengedepankan nilai konteksstual lebih dapat diterima oleh komunitas sosial dari pada intimidasi konteksstual oleh tekstual.

Kata kunci: Paradigma, Elastisitas, Historis, Tekstual, Konteksstual

Pendahuluan

Islam sebagai agama yang memiliki dimensi kompleksitas dalam memayungi kebutuhan manusia baik sebagai makhluk sosial maupun spiritual guna memperoleh legalitas dalam melakukan perbuatan baik dalam kaitannya muamalah maupun ibadah. Sebagai agama samawi, Islam memiliki peran dalam menyampaikan pesan, petunjuk maupun perintah yang Allah SWT. berikan kepada hambanya melalui al-Quran yang diturunkan kepada rasulnya Muhammad saw. Dari situlah kemudian banyak manusia yang mengalami perubahan baik dalam konteks perilaku yang berhubungan dengan dirinya sendiri dan hubungannya dengan manusia lainnya serta hubungannya dengan Tuhannya. Inilah yang menjadi landasan cicero untuk mengemukakan sebab-sebab munculnya sebuah teori hukum dalam konteks sosial.

Dikotomi pola berpikir tekstual dan konteksstual ini memang selalu hadir dalam melihat hubungan teks dengan realitas dalam pemikiran hukum Islam. Pertanyaan yang selalu muncul dan menyelimuti pemikiran hukum Islam adalah bagaimana seharusnya memperlakukan teks-teks hukum keagamaan dalam intraksinya dengan realitas yang mengitarinya. Apakah kita harus memperlakukan teks al-Qur'an dan hadits sebagai teks yang statis, absolut dan tidak menerima pemahaman lain selain bunyi teks, atau sebaliknya, melihatnya sebagai teks yang terbuka, adaptif dan akomodatif terhadap perubahan realitas. Singkatnya, apakah kita menggunakan logika tekstual atau logika realitas (konteksstual).

Titik Singgung Paradigm Tektual dan Konteksstual dalam Islam

Al-Quran, sebagai kitab suci terakhir yang diyakini umat Islam telah diturunkan beberapa abad yang lalu. Kehadirannya adalah sebagai sumber nilai dan pedoman dalam tata aturan hukum bagi umat Islam, sekaligus sebagai jawaban dari segala persoalan yang menyangkut kehidupan umat Islam dalam melangsungkan tata kehidupannya. Selain itu, sasaran Al-Quran juga mencakup segala aspek kehidupan, bukan hanya umat Islam tetapi mencakup seluruh umat manusia tanpa di batasi perbedaan ras, suku, bangsa, golongan strata sosial dan wilayah tertentu, karena ia bersifat universal.

Universalitas al-Qur'an sebagai sebuah tata aturan hukum dan ajaran bagi umat Islam bersifat elastis dan relevan disegala zaman, karakter tersebut semakin mempertegas bahwa al-Qur'an tetap hidup tanpa dibatasi ruang dan waktu. Pancaran sinar Al- Qur'an menjadi penerang semesta alam dan segala isinya. Karakternya yang bersifat universal, maka memerlukan pendekatan dan pemahaman yang mendalam untuk menangkap saripati dan maksud dibalik teks al-Qur'an.

Universalitas al- Qur'an tidak menjadi persoalan berarti pada saat hidupnya Nabi SAW. karena salah satu fungsi al-Sunnah sebagai representasi jawaban dan penjelas al-Qur'an. Dalam hal ini, Nabi SAW adalah sumber jawaban dan sumber rujukan dalam memahami kandungan dan isi al-Qur'an serta pemberi contoh dari segala persoalan yang menyangkut umat Islam. Sehingga setiap persoalan yang muncul ketika itu maka akan langsung dijawab oleh Nabi Saw.

Seiring dengan perkembangan dan pertumbuhan umat Islam yang semakin meluas ke segala penjuru wilayah. Perkembangan umat Islam di sisi lain menjadi kebanggaan, dan kebahagiaan tersendiri sekaligus menjadi tantangan besar dalam mengaturnya terlebih sepeninggal Nabi SAW, yakni munculnya masalah-masalah baru yang harus dicarikan solusi dan jawaban hukum syar'iahnya. Semakin

luasnya persebaran wilayah menjadi pemicu semakin bertambahnya kompleksitas persoalan yang dihadapi sehingga segala persoalan membutuhkan berbagai pendekatan dalam penyelesaiannya.

Kondisi geografis, karakter sosial, politik, budaya dan perkembangan keilmuan melahirkan pemahaman yang berbeda dalam merumuskan jawaban atas masalah tersebut. Pada titik inilah mulai muncul penafsiran-penafsiran atas teks melalui proses *ijtihad* sebagai bentuk upaya sungguh-sungguh dalam menemukan jawaban atas persoalan-persoalan yang terus berkembang. Pada sisi-sisi tertentu, universalitas al-Qur'an menjadi problem tersendiri pada tataran praksisnya sehingga membutuhkan rincian penjelasan atas ayat-ayat yang bersifat global dan membutuhkan penjelasan, terlebih pada teks-teks yang sulit dipahami, konsekwensinya berujung pada berbagai penafsiran yang berbeda di kalangan *mujtahid*.

Munculnya persoalan-persoalan baru yang membutuhkan jawaban dan penjelasan dari al-Qur'an menjadi titik perhatian *mujtahid* untuk terus menggali makna dan saripati dibalik teks-teks al-Qur'an. Tradisi seperti ini terus berlangsung mengikuti keberlangsungan perkembangan kehidupan umat manusia, karena produk hukum terus berkembang dan berubah yang dipengaruhi perubahan tempat dan waktu.

Bersamaan dengan pesatnya perkembangan tradisi intelektual di kalangan umat Islam sekaligus dengan semakin kompleksnya segala permasalahan di setiap tempat dengan segala keunikannya masing-masing maka perlu adanya bentuk konsep hukum yang mampu mengakomodir tanpa harus meninggalkan substansi sumber dasar hukum Islam yakni al- Qur'an dan Hadits.

Dalam perkembangan berikutnya, di saat geliat intelektual dan arus pemikiran terus melejit berujung pada produk pemikiran kritis sebagai bentuk upaya mendialogkan antara idealitas agama dan realitas budaya. Proses dialog tersebut menghantarkan pada konstruk pemikiran baru, yakni sebuah pemikiran yang memadukan antara prinsip syari'ah dengan realitas budaya setempat. Kontekss sosial menjadi warna tersendiri yang mempengaruhi pola konstruksi pemikiran dalam memproduksi suatu hukum tanpa meninggalkan substansi syari'ahnya.

Dari konteks sejarah ini kemudian memunculkan tokoh-tokoh yang mencoba melakukan revolusi maupun reformulasi terhadap nilai-nilai spiritual yang telah terbawa arus dunia modern. Sebagian mereka mengadakan pembaruan Islam dalam perspektif nilai-nilai sendiri (indigenistik) atau yang telah ada dalam Islam yang orisinil. Kelompok tradisionalis lebih menekankan nilai-nilai Islam yang

telah berkembang dan terlembagakan ke dalam suatu masyarakat serta aneka budayanya. Sedangkan kelompok revivalis lebih menekankan kembali kepada nilai-nilai Islam sebagaimana dipraktikkan oleh Nabi dan para sahabatnya, dan kurang mengapresiasi budaya-budaya lokal sebagaimana kelompok tradisional. Sebagian yang lain menggunakan semangat kemodernan yang lahir dari Barat. Para pemikir ini biasa disebut kelompok modernis yang dipelopori oleh Muhammad Abduh dan Jamal al-Dîn al-Afghani di Mesir.¹

Istilah “paradigma tekstual” dalam pembahasan ini adalah sebuah kecenderungan dari sekelompok umat Islam, yang dalam merumuskan hukum Islam bertumpu pada makna lahir teks (secara literal), tanpa melihat aspek sosio-historis di mana, kapan, mengapa teks tersebut lahir. Kelompok ini sering juga disebut dengan istilah skripturalis dan literalis.

Dasar pertama pola pemikiran tekstual adalah berpegang teguh kepada ajaran-ajaran al-Qur’an, sunnah Nabi dan ijma’, terutama ijma’ ulama generasi pertama. Ciri ini biasanya ditemui dalam pengikut ushul fiqh mazhab Malikiyah dan Hanabilah, yang dalam literatur akademik digambarkan sebagai pendukung utama tekstualisme. Ciri ini kemudian didapati juga dalam mazhab fiqh lainnya seperti Syafi’iyyah. Imam Syafi’i misalnya dalam *Risalah* menulis, “Dengan demikian, al-Qur’an dan Sunnah bukan hanya menjadi sumber kebenaran, tapi juga menjadi kriteria untuk menguji segala apa yang telah dicapai oleh manusia melalui akalannya” Aliran tekstual tidak mentolerir penggunaan analogi dalam memahami ayat-ayat al-Qur’an dan Hadits, beberapa ulama dari Malikiyah mengatakan bahwa “*laysa fi al-Sunnah qiyas*” yang mereka maksud dengan analogi di sini adalah penggunaan dalil-dalil rasional. Aliran tekstual yang ekstrem memandang bahwa penggunaan akal pada saat adanya *nash* harus dihindari. Kadang-kadang keterikatan aliran tekstual terhadap al-Qur’an dan Sunnah begitu jauh, seperti mengatakan bahwa barangsiapa menolak sebuah ayat al-Qur’an sama dengan menolak seluruh al-Qur’an, demikian juga halnya dengan Sunnah.

Unsur positif dari tekstualisme adalah berpegang teguh kepada al-Qur’an, Sunnah dan Ijma’, keseragaman pemikiran dan mengikuti ahli hadits. Namun, tradisionalisme juga memiliki dasar-dasar yang negatif, yaitu kurang luas dalam menggunakan literatur keagamaan dan membatasi daya kerja nalar.

Sedangkan istilah paradigma konteksstual, secara umum dapat diartikan sebagai kecenderungan suatu pandangan yang mengacu pada kontekss. Abuddin

¹ Moh. Nurhakim, *Islam, Tradisi, dan Reformasi: Pragmatisme Agama dalam Pemikiran Hasan Hanafi* (Malang: UMM Press dan Bayumedia, 2003), hal. 2.

Nata menegaskan bahwa yang dimaksud dengan pemahaman konteksstual adalah upaya memahami ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan konteks dan aspek sejarah ayat itu, sehingga nampak gagasan atau maksud yang sesungguhnya dari setiap yang dikemukakan oleh al-Qur'an.

Adapun yang dimaksud dengan kalimat "paradigma konteksstual" dalam pembahasan ini adalah sebuah kecenderungan dari sekelompok umat Islam, yang dalam merumuskan hukum Islam, tidak hanya bertumpu pada makna lahir teks (secara literal), tetapi juga melihat aspek sosio-historis dimana, kapan, dan mengapa teks tersebut lahir. Kelompok ini sering disebut dengan istilah realis, liberalis dan substansialis.

Memahami Fikih Islam dalam Konteks Sosio Kultural

Fiqh merupakan disiplin ilmu yang secara fokus membahas tentang kajian atas penafsiran mengenai hukum syari'ah yang diformulasikan para ahli yang sumber utamanya merujuk pada ketentuan ayat-ayat al-Qur'an dan Hadits. Dalam hal ini *fiqh* merupakan produk interpretasi yang dihasilkan atas proses penalaran para ulama. Konsekwensinya adalah produk hukum yang dihasilkan beragam antara ulama yang satu dengan ulama lainnya, perbedaan tersebut dipengaruhi oleh perbedaan lingkungan, sosial, budaya, pengalaman dan lain sebagainya yang mempengaruhi pada perbedaan pemahaman dalam menginterpretasikan ayat-ayat al-Qur'an dan teks Hadits.

Interpretasi, menurut Gracia melibatkan tiga hal: teks yang ditafsirkan (*interpretandum*), Penafsir, dan keterangan tambahan (*interpretans*). *Interpretandum* adalah teks historis. Fungsi umum interpretasi, menurut Gracia menciptakan di benak audiens kontemporer pemahaman tentang suatu teks yang sedang atau akan ditafsirkan. Di sini, Gracia membaginya ke dalam tiga fungsi khusus, yaitu: *pertama*, fungsi historis (*historical function*) menciptakan kembali di horizon audiens kontemporer pemahaman yang dimiliki pengarang teks dan audiens historis. *Kedua*, fungsi makna (*meaning function*) menciptakan di benak audiens kontemporer sebuah pemahaman di mana audiens kontemporer dapat menangkap dan mengembangkan makna dari teks, terlepas apakah makna tersebut memang persis sesuai dengan yang dimaksud oleh pengarang teks dan audiens historis, atau tidak. *Ketiga*, fungsi implikatif (*implicative function*) memunculkan di benak audiens kontemporer suatu pemahaman untuk dapat memahami implikasi dari

makna teks yang ditafsirkan.²

Dari sini, Gracia kemudian membagi interpretasi ke dalam dua bagian: *pertama*, interpretasi tekstual. Penafsiran terhadap teks dengan cara menambahkan teks yang sedang ditafsirkan itu dengan keterangan apapun yang dipandang oleh penafsir sangat penting untuk mendapatkan hasil-hasil tertentu dibenak audiens kontemporer terkait dengan teks tersebut. Hasil dari interpretasi tekstual ini ada tiga bentuk: (1) menciptakan/menemukan pemahaman pengarang teks historis dan audiens historis atau dengan kata lain, memahami makna yang dimiliki oleh pengarang teks dan audiens lainnya. (2) Menciptakan pemahaman di mana makna teks itu dimengerti oleh audiens kontemporer, terlepas dari apakah makna yang dipahami tersebut memang persis sama dengan makna yang dimiliki oleh pengarang teks dan audiens historis, atau tidak. (3) Menciptakan pemahaman di mana implikasi dari makna teks itu dimengerti oleh audiens kontemporer. *Kedua*, interpretasi non-tekstual. Interpretasi yang meskipun mungkin didasarkan pada interrelasi tekstual, namun mempunyai sesuatu yang lain sebagai tujuan utama, meskipun tujuan tersebut melibatkan atau merupakan semacam bentuk pemahaman juga. Singkatnya, interpretasi non-literal ingin menguak dibalik makna literal, yang ingin menguak dan memaparkan apa yang ada disekitar teks.

Sedangkan pemahaman Kuntowijoyo untuk dapat menjadikan Alquran sebagai paradigma dan kemudian merumuskan nilai-nilai normatifnya ke dalam teori-teori sosial, diperlukan lima program reinterpretasi:

1. Pengembangan penafsiran sosial struktural lebih daripada penafsiran individu ketika memahami ketentuan-ketentuan al-Quran.
2. Reorientasi cara berpikir dari subyektif ke obyektif.
3. Mengubah Islam yang normatif menjadi teoritis, misalnya konsepsi teori-teori sosial.
4. Mengubah pemahaman yang a-historis menjadi historis, kisah-kisah dalam al-Quran yang selama ini dipandang a-historis,
5. Merumuskan formulasi wahyu yang bersifat umum menjadi formulasi yang spesifik dan empiris.³

Moeslim Abdurrahman pernah menawarkan teologi transformatif, yaitu menekankan hubungan dialogis antara teks dengan konteks dan tidak cenderung melakukan pemaksaan realitas menurut model ideal suatu upaya untuk

² Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulum al-Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), hal. 56.

³ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam; Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991).

menghidupkan teks dalam realitas empiris dan mengubah keadaan masyarakat ke arah transpormasi sosial yang diridai Allah SWT. Pengembangan teologi transformatif menurutnya merupakan upaya untuk mengatasi perdebatan tentang pilihan antara pendekatan budaya atau pendekatan struktural dalam pengembangan masyarakat. Upaya pendekatan *nash* al-Quran dengan realitas kehidupan telah dilakukan oleh pemikir-pemikir tersebut di atas baik secara teoritis maupun praktis, antara lain: Hasan Hanafi menyatakan bahwa penafsiran harus dapat menjawab problem kehidupan. Hasan Hanafi menawarkan penafsiran sosiologis yang dapat mentransformasikan penafsiran dari sekedar mendukung dogma agama menuju gerakan perubahan dan dari tradisi menuju modernisasi. Bagi Hanafi, paradigma pemikiran dalam tafsir klasik terkesan menganggap teks sebagai standar analisis, sehingga realitas selalu dilihat dari bunyi teks tersebut. Penafsiran yang hanya berpijak pada teori tanpa dilanjutkan pada praktek nyata tidak akan ada artinya.

Hasan Hanafi beranggapan bahwa makna tidaklah inheren dalam teks, melainkan dihasilkan dalam pertemuan konteksstual antara teks dan manusia sebagai makhluk populis. Menurut Hasan Hanafi makna yang dihasilkan dalam kontekss sosial dan politik tertentu, ketika dibaca kembali dari suatu generasi ke generasi yang lain, maka makna yang dihasilkan oleh individu lain kemungkinan akan berbeda. Untuk keperluan itu, menurut Hasan Hanafi, ada tiga metode yang diperlukan, pertama, warisan intelektual dan kultural Barat (*turats al-gharb*), kedua, analisis atas warisan tradisional Islam, ketiga, analisis terhadap pengalaman sosial manusia.

Muhammad Abid al-Jabiri juga mengkritik “nalar *bayani*” yang menjadikan teks sebagai rujukan utama dalam membahas persoalan-persoalan umat Islam, baik yang berkaitan dengan ibadah ritual maupun sosial ekonomi politik. Nalar *bayani* yang berakar dari pemikiran Imam Syafi’i menggunakan perspektif teks dalam membaca realitas historis. Rasionalitas digunakan sebatas pada mediasi dan penjelas teks. Muaranya, teks tetap menjadi otoritas utama. Teks tidak dilihat sebagai suatu simbol partikular yang diproduksi oleh budaya tertentu, melainkan sebagai bahasa langit yang absolut, yang mengatasi atau melampaui ruang dan waktu. Dalam nalar *bayani*, tidak berlaku konteksstualisasi, apalagi pemahaman yang berbeda dan berseberangan dengan teks. Bagi nalar *bayani*, teks memiliki makna tunggal yang abadi.

Menurut al-Jabiri, pada dasarnya teks adalah produk budaya, teks agama tidak muncul di ruang hampa melainkan di ruang yang “penuh masalah”. Maka teks agama terkontruksi secara kultural dan terstruktur secara historis. Jika pembacaan

terhadapnya dilepas dari konteks sosial-budaya yang mengkonstruksinya, maka makna yang dikandungnya akan menjadi asing dan kehilangan relevansinya. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa teks agama terkurung dalam ruang dan waktu. Teks agama yang berbicara mengenai warisan untuk anak perempuan misalnya, bagi al-Jabiri, mencerminkan adanya negosiasi dengan realitas.

Kritik terhadap tekstualitas pemikiran hukum Islam juga dilontarkan oleh Nasr Hamid Abu Zaid. Menurut Nasr Hamid, karakteristik yang paling hegemonik dalam sejarah peradaban Arab-Islam adalah moderatisme. Hal ini setidaknya tergambar dari tiga figur penting dalam sejarah peradaban Islam yang oleh banyak pihak dipandang sebagai karakteristik terpenting dari pengalaman Arab Islam dalam sejarah, yaitu Imam al-Shafi'i dalam fiqh dan ushul fiqh, al-Ash'ari dalam bidang teologi dan al-Ghazali dalam pemikiran dan filsafat.

Menurut Nasr Hamid, hirarki sumber hukum dalam ushul fiqh al-Shafi'i yang berpusat pada empat sumber, al-kitab, sunnah, ijma' dan qiyas sebenarnya adalah bentuk transformasi "non teks" ke dalam wilayah "teks" dan peresmian "non teks" tersebut menjadi teks yang kekuatan legalitas dan potensi semantiknya tak kalah kuat dari teks dasar yang pertama, yakni al-Qur'an. Mekanisme transformasi "non teks" menjadi teks inilah yang menurut Nasr Hamid menyempitkan cakupan ijtihad, yaitu ijtihad hanya akan dianggap benar oleh cara berfikir al-Shafi'i jika memiliki dasar-dasar tekstual yang pasti dari keempat sumber di atas. Mekanisme tekstual al-Shafi'i ini kemudian dikembangkan oleh pengikut-pengikutnya dan menjadi hegemoni pemikiran keagamaan kita saat ini.

Di sinilah letak kritik Nasr Hamid, bahwa moderatisme al-Shafi'i pada kenyataannya adalah keberpihakan pada kecenderungan tekstualis. Al-Shafi'i tidak sungguh-sungguh menempatkan dirinya sebagai penengah (*tawassuth*) antara *Ahl al-Hadits* dan *Ahl al-Ra'yi* melalui metode akomodasi (*taunfiqi*), tetapi sebaliknya mengupayakan hegemoni teks-teks keagamaan, mengabaikan aktivitas dan pengalaman kemanusiaan. Hal ini terlihat dalam sikap-sikap ijtihad al-Shafi'i yang pada umumnya bertujuan mempertahankan yang sudah mapan, dan berupaya untuk mentasbihkan masa lalu dengan memasukkan ciri-ciri keagamaan yang *azali*. Maka dari sinilah wacana pemikiran Islam dibangun kemudian diformulasikan oleh al-Ash'ari dalam sistem yang lebih sempurna, kemudian muncul al-Ghazali yang memasukkan dimensi-dimensi filosofis-etis yang menjadikan sistem tersebut bertahan hidup, berkembang dan menguasai sebagian besar wacana keagamaan sampai masa kini.

Fazlur Rahman juga menyatakan hal yang sama bahwa al-Quran adalah sebuah

kitab prinsip-prinsip dan seruan keagamaan serta moral bukan sebuah dokumen hukum. Dengan demikian, menurut Fazlur Rahman bersikukuh mempertahankan penerapan literal ketentuan al-Quran dan mengabaikan perubahan sosial sama dengan menghancurkan maksud dan tujuan moral al-Quran. Oleh karena itu, ia membedakan antara Islam normatif dan Islam historis. Kritik para sarjana di atas sesungguhnya berangkat dari adanya kesenjangan antara produk hukum yang lahir dan dikonsumsi masyarakat dengan problematika dalam masyarakat itu sendiri.

Pada titik ini, menjadi hal yang penting untuk dikaji atas pandangan dan anggapan sebagian kaum muslim yang menjadikan hukum Islam lebih eksklusif, sakral dan memiliki validitas abadi. Sakralitas hukum Islam berujung pada pola pemahaman bahwa perubahan sosial harus disesuaikan dengan hukum Islam, bukan sebaliknya perubahan sosial mempengaruhi tatanan hukum Islam.

Asumsi formalistik terhadap hukum Islam (fiqh) seperti di atas pada gilirannya sering menjadi masalah laten. Fiqh oleh sebagian kaum muslimin diperlakukan sebagai norma dogmatis yang tidak bisa diganggu gugat tidak jarang, fiqh dalam hal ini dianggap sebagai kitab suci kedua setelah al-Quran.

Islam bukanlah agama yang statis, dan hukum Islam tidak begitu saja muncul tanpa ada sesuatu yang melatar belakangnya. Ia merupakan hukum yang senantiasa membutuhkan reformulasi dan reaplikasi. Dengan kata lain, watak hukum Islam harus selalu perlu diterjemahkan secara kontekstual. Konsekwensinya ketika konteks sosial dan historis berubah maka aplikasi prinsip-prinsip eksternal dari hukum itu pun harus berubah. Namun untuk memahami syari'ah secara kontekstual, harus membaca perkembangan sosial dan memiliki kepekaan terhadap masalah (kepentingan) masyarakat. Selanjutnya dalam pandangan lain seperti Hasbi dan Hazairin menyarankan perlunya pendekatan sosio-kultural-historis dalam segala upaya meneruskan hukum Islam, dengan tetap mengacu pada dalil-dalil dan *nash*.

Konsep kontekstualisasi hukum Islam merupakan sebuah pandangan yang memahami antara idealitas hukum dan realitas sosial. Tawaran fiqh yang kontekstual adalah bentuk upaya untuk mendialogkan teks-teks agama dengan dimensi realitas. Kontekstualisasi fiqh juga sebagai pemahaman dari hasil pemikiran yang berorientasi pada titik kemaslahatan tanpa harus menabrak sistem hukum yang telah mapan. Kemaslahatan adalah titik berangkat dalam pandangan ini sebagai substansi terpentingnya. Kompleksitas masalah sosial menjadi titik sorotan penting yang mengilhami lahirnya pemikiran kontekstual sebagai sebuah pendekatan dalam konstruksi hukum yang selalu segar tanpa tercabut dari akar

substansinya. Tanpa pendekatan ini, maka hukum yang telah lama diproduksi terkadang tidak mampu menyentuh masalah-masalah yang datang sesudahnya.

Semangat dari Ide dan gagasan kontekstualisasi ini adalah memperjuangkan misi kemaslahatan sosial yang terbingkai dalam proses dialog antara hukum Islam dengan konteks sosiokultural sebagai cara pandangnya. Pemikiran semacam ini semakin menunjukkan eksistensinya dengan dengan istilah-istilah berbeda namun secara substansinya memiliki kesamaan dan kedekatan yang kental.

Fenomena tersebut setidaknya menyatukan suatu bentuk gagasan yang mencoba menyentuh dan membongkar kemapanan “sistem hukum Islam”. Sebagai contoh sebagaimana gagasan Munawir Sjadzali yang melempar ide “reaktualisasi hukum Islam Indonesia” mendorong geliat intelektual semakin menyeruak. Dalam pandangan Muhammad Zain, ide pokok yang digagasnya adalah bagaimana rancang-bangun *fiqh ala Indonesia*, dalam artian “*fiqh yang ber-keIndonesiaan*” sebagai yang telah dirajut sebelumnya oleh Hasbi Ash-Shiddiqie. Selanjutnya pada saat yang bersamaan, muncul K.H. Ali Yafie dan K.H. Sahal Mahfudz dengan gagasan “*fiqh sosialnya*”. Pokok-pokok pikiran yang diajukan adalah bagaimana hukum Islam dapat bersentuhan langsung dengan realitas sosial, dan bahkan dapat menjawab persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan termasuk isu-isu kontemporer yang belum ditemukan jawaban-jawaban sebelumnya seperti aborsi, hak-hak reproduksi ibu, teologi lingkungan hidup, ekonomi Islam dan seterusnya.⁴

Penutup

Islam sebagai agama yang elastis dan dinamis dalam menerapkan ajarannya termasuk hukum pada ranah sosial menjadi bukti esensi pada teksual tidak harus diterjemahkan dengan mentah-mentah sebagaimana aslinya maupun sebab munculnya teks pertama kali tanpa melihan kondisi perubahan tempat dan waktu. Akan tetapi bagaimana ruh teksual atau ajaran tersebut mampu mengayomi situasi, kondisi dan tradisi yang selalu berkembang dan berubah sehingga meskipun secara tekstual tidak berubah dengan menggunakan analisis dan pola pikir kritis tradisi yang berbeda sebagai sebab muncul suatu ayat tertentu. Pola pikir yang konservatif, dogmatif dan tekstualis menjadi sebab kejumudan Islam dalam menghadapi pesatnya perubahan zaman sehingga berakibat pada kemunduran dan kestagnasian Islam itu sendiri. Oleh karena itu munculnya gagasan untuk membuka kembali pintu ijtihad tanpa mengesampingkan faktor sosio kultural

⁴ A. Qodri Azizy, *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtisar Menuju Ijtihad Saintifik-Modern* (Jakarta: Teraju Mizan, 2006), hal. 9-10.

menjadi angin segar hukum Islam untuk dapat berevolusi dan diterima oleh manusia dari segala penjuru dunia dan masa.

Daftar Pustaka

- Abdillah, Masykuri. 2005. *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia*. Jakarta: Renaisan.
- Al- Jabiri, Muhammad Abid. 1991. *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi.
- , 1996. *al-Din wa al-Daulah wa Tathbiq al-Shari'ah*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyah.
- , 2000. *al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi; Muhaddidatuhu wa Tajalliyatuhu*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiy.
- Ash- Shiddieqy, T. M. Hasbi. 1981. *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*. Yogyakarta: al-Jami'ah Islamiyah al-Hukumiyyah.
- Azizy, A. Qodri. 2006. *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtisar Menuju Ijtihad Saintifik-Modern*. Jakarta: Teraju Mizan.
- Fuad, Mahsun. 2005. *Hukum Islam Indonesia; dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LKiS.
- Hanafi, Hasan. 1995. *Islam in the Modern World; Tradition, Revolution and Culture*. Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop.
- Kuntowijoyo. 1991. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: Mizan.
- , 1994. *Dinamika Sejarah Ummat Islam Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Mahfudh, Sahal. 2012. *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LKiS.
- Mubarok, Jaih. 2002. *Modifikasi Hukum Islam Studi Tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid*. Jakarta: Raja Grafindo.
- Nurhakim, Moh. 2003. *Islam, Tradisi, dan Reformasi; Pragmatisme Agama dalam Pemikiran Hasan Hanafi*. Malang: UMM Press dan Bayumedia.
- Rahman, Fazlur. 1964. *Islamic Methodology in History*. Pakistan: Islamic Research Institute.
- Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity; Transformation of Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Syamsuddin, Sahiron. 2009. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulum al-Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. 1994. *al-Imam al-Shafi'i wa Ta'tsis al-Idulujyah al-Wasatiyah*. Kairo: Maktabah Madbuli.

FIQH LINGKUNGAN HIDUP DALAM PERSPEKTIF ISLAM

Dwi Runjani Juwita

Sekolah Tinggi Agama Islam Nahdlatul Ulama (STAINU) Madiun

Email: dwi.runjani@gmail.com

Abstrak: Islam mengajarkan kepada umat manusia untuk selalu menjaga keseimbangan, keserasian dan keharmonisan dalam berbagai bidang kehidupan. Secara khusus bentuk keseimbangan dan keserasian yang harus dijaga oleh umat Islam adalah hubungan antara manusia dengan Allah, manusia dengan manusia, dan manusia dengan alam/lingkungan. Lingkungan adalah karunia Allah yang diberikan kepada manusia untuk mengelolanya dan memanfaatkannya dengan baik. Dalam Al-Qur'an secara eksplisit dinyatakan bahwa segala bentuk kerusakan yang ada pada bumi ini adalah akibat dari ulah manusia dalam berinteraksi dengan lingkungannya. Untuk menangani masalah ini, maka diperlukan suatu rumusan fiqh yang dapat memberikan pencerahan dan paradigma baru serta dapat menjawab tantangan-tantangan yang muncul dalam masyarakat.

Kata kunci: Fiqh, Lingkungan Hidup

Pendahuluan

Dalam dekade terakhir ini, persoalan-persoalan krisis lingkungan menjadi isu hangat yang banyak diperbincangkan oleh berbagai kalangan. Bencana alam seperti banjir, tanah longsor, kekeringan, tsunami sering kali menjadi berita dalam berbagai media massa. Secara global, dunia juga sudah mengalami perubahan lingkungan hidup, mulai dari kerusakan lapisan ozon, pemanasan global (*global warning*) akibat efek rumah kaca, perubahan ekologi dan lain sebagainya.

Didalam al-Qur'an secara tegas Allah melarang manusia untuk melakukan kerusakan dalam bentuk apapun dimuka bumi ini, *"Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya dan berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut (tidak akan diterima) dan harapan (akan dikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik."* (QS. Al-Araf :56). Namun secara eksplisit, dalam ayat dijelaskan bahwa segala jenis kerusakan yang terjadi dipermukaan bumi ini merupakan akibat ulah tangan yang dilakukan oleh manusia dalam berinteraksi dengan lingkungannya. *"Telah tampak kerusakan didarat dan dilaut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (kejalan yang benar)"* (QS. Ar-Rum: 41). Ayat ini seharusnya menjadi bahan renungan atau introspeksi manusia sebagai makhluk yang mengelola bumi ini dengan mengelola lingkungan sebaik-sebaiknya sehingga tidak terjadi kerusakan pada alam semesta.

Saat ini, etika lingkungan yang dipegang masyarakat tradisional tergusur oleh pola kehidupan modern yang cenderung eksploitatif untuk memperoleh keuntungan sebanyak-banyaknya. Semua pihak masih terpaku pada kepentingan ekonomi yang sifatnya jangka pendek dengan terus menguras sumber daya alam, tanpa melihat sisi keselamatan manusia itu sendiri dan lingkungan.

Dalam konteks ini, maka perumusan fiqh lingkungan hidup menjadi penting dalam rangka memberikan pencerahan dan paradigma baru bahwa fiqh tidak hanya berpusat pada masalah-masalah ibadah dan ritual saja, tetapi bahasan fiqh sebenarnya juga meliputi tata aturan yang sesuai dengan prinsip-prinsip agama terhadap berbagai realita social kehidupan yang tengah berkembang.¹

Penanganan kerusakan lingkungan hidup secara teknik sudah banyak diupayakan, namun secara moral spiritual belum cukup diperhatikan dan dikembangkan. Oleh sebab itu pemahaman masalah lingkungan hidup dan penanganannya perlu diletakkan diatas fondasi moral dengan cara menghimpun dan merangkai sejumlah prinsip, nilai dan norma serta ketentuan hukum yang bersumber dari ajaran agama.

Jadi, upaya untuk mengatasi krisis lingkungan hidup yang kini sedang melanda dunia bukanlah melulu persoalan teknis, ekonomis, politik, dan social-budaya semata, melainkan diperlukan upaya penyelesaian dari berbagai perspektif, termasuk salah satunya adalah perspektif fiqh. Mengingat fiqh pada dasarnya merupakan "jembatan penghubung" antara etika (prilaku manusia) dan norma-

¹ Sukarni, *Fiqh Lingkungan Hidup* (Banjarmasin: Antasari Press, 2011), hal. 45.

norma hukum untuk keselamatan alam semesta (kosmos) ini.²

Artikel ini mencoba menyoroti beberapa masalah lingkungan agar terjaga kelangsungan hidup manusia tanpa mengadakan kerusakan.³ Selain itu juga akan memaparkan tentang penggalan rumusan fiqh tentang pengelolaan lingkungan hidup. Apa saja perilaku yang mesti dilakukan dan dihindari menurut konsep fiqh demi terciptanya pemanfaatan dan kelestarian lingkungan sesuai dengan ajaran islam.

Pengertian Fiqh Lingkungan Hidup

Dalam bahasa Arab fiqh lingkungan hidup dikenal dengan istilah *fiqh al- bi'ah*, yang terdiri dari dua kata (kalimat majemuk; *mudhaf dan mudhaf ilaih*), yaitu *fiqh* dan *al-bi'ah*.

Secara bahasa "*fiqh*" berasal dari kata *faqiba-yafqihu-fiqhan* yang berarti *al-fahmu* (pemahaman)⁴. Sedangkan secara istilah *fiqh* adalah ilmu pengetahuan tentang hukum-hukum syara' yang bersifat praktis yang diambil dari dalil-dalilnya yang *tafshili* (terperinci).⁵

Adapun lingkungan hidup dalam bahasa Arab identik dengan kata *bi'ah* berasal dari kata *ba'a-yaba'u* yang artinya dalam kamus lisan al-Arab kembali ke tempat yang tenang.⁶ Sedangkan arti lingkungan hidup yaitu kesatuan ruang dengan semua benda, daya, keadaan dan makhluk hidup, termasuk manusia dan perilakunya, yang mempengaruhi alam itu sendiri, kelangsungan perikehidupan dan kesejahteraan manusia serta makhluk hidup lain.⁷

Dari pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa fiqh lingkungan adalah aturan-aturan Islam yang bersumber dari dalil-dalil yang terperinci tentang perilaku

² Ahmad Syafi'i SJ, *Fiqh Lingkungan; Revitalisasi Ushul Fiqh untuk Konservasi dan Restorasi Kosmos*" Paper disampaikan pada 9th Annual Conference of Islamic Studies, Surakarta 2-5 November 2009.

³ Hamid Mahmud, *Inabum Yaqtulun al-Bi'ah* (Kairo: Haiatul al-Masriyah Press, 1977), hal. 20.

⁴ Muhammad ibn Ya'kub al-Fayrus Abadi, *Al-Qomus Al-Mubith* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2005), hal. 1250.

⁵ Jamaludin Abdurrahim ibn Hasan al-Asnawi, *Nibayatu al-usul Fi Syarhi Minhaji al-Wushul 'ila 'Ilmi al-Ushul*, Juz 1 (Beirut: Dar Ibnu Hazm, 1999), hal. 16.

⁶ Al-Imam Al-Alamah Abi Al-Fadl Jamal al-Din Muhammad Ibn Makram Ibnu Manzur Al-Afriki Al-Masri, *Lisan al-Arab* (Beirut: Dar al-Sadir 1992), hal. 78.

⁷ Undang-Undang Republik Indonesia No. 32 tahun 2009 Tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup.